LEOPOLDO ZEA: UNA PASION EN BUSCA DE LA SINTESIS*

Hablar de un libro de Leopoldo Zea no es fácil. Y no lo es porque en cierto sentido en cada uno de sus libros se encuentra su obra entera, enriquecida, completada en este o aquel aspecto, afirmada y confirmada, centrada en un puñado de tesis, no muchas, pero lo suficientemente ricas como para justificar una labor intelectual que ya es cuantiosa. Se ha dicho que toda gran filosofía es el desarrollo de una intuición original, el comentario de un tema. La afirmación es incluso válida para aquellos filósofos llamados "sistemáticos" que pretendieron dejarnos un saber orgánico total, al modo enciclopédico. En ellos también podríamos encontrar, como hilo de sentido, aquella intuición originaria de base, sobre la que se estructuró todo su andamiaje de ideas. Debido a esto el análisis de libros como éste de Zea exige no tanto mostrar las tesis, sino señalar el nivel que han alcanzado las mismas, dentro de un desarrollo biográfico personal que se caracteriza por una unidad sorprendente.

Por estas razones alguna vez hemos dicho que el pensamiento de Leopoldo Zea es de carácter recurrente. Es una forma de pensar que va marchando sobre una temática constantemente reelaborada, en círculos de comprensión diversos, pero una temática, aquella que se centra sobre su propia intuición original de base. Se trata de círculos cada vez más ricos y comprensivos, con los cuales se intenta abordar a su vez una realidad fluyente, cambiante, que tiene la virtud de ser esta realidad, la que vivimos todos los días. Y esto lo decimos, porque mal se podría definir a Zea como un historiador, o como un literato. No, Zea es un hombre que siente en carne viva una realidad, que la quiere expresar y que a su vez la quiere transformar. Su quehacer no es meramente intelectual, es más bien un pensador que ejerce un pensamiento de acción, una práxis teórica y que lo hace con toda conciencia.

De ahí que su búsqueda se hinque con tanta insistencia sobre temas que parecieran repetirse. No se repiten, lo que sí se repite es la pasión por alcanzar de ellos una mayor y más clara comprensión, e irla adecuando al momento mismo en que se escribe sobre ellas.

* A propósito del libro **Latinoamérica, Tercer Mundo.** México, Ed. Extemporáneos, 1977, 162 p.

Y no es extraño que así sea pues la pasión, ella misma, por definición es recurrente. Y todos los que vivimos la vida como pasión, si realmente la vivimos así, hemos de regresar de modo constante sobre ciertos pensamientos, que son aquellos que justifican y dan consistencia a nuestra pasión. Fenómeno éste que en la obra de Zea no es algo que incida únicamente sobre la estructura de su pensar, sobre lo que tal vez podríamos llamar, con el cuidado del caso, su "sistema", sino que se manifiesta asimismo en su estilo. También el modo de escribir de Zea es recurrente. Y así, en un ejemplo de los muchos que podríamos presentar, tomando al azar de este mismo libro, nos dice Zea: "Dentro de lo que llamamos nuestra identidad como pueblos de esta América, se encuentra la yuxtaposición cultural. Yuxtaposición en que nuestros pueblos se empeñaron y parecen seguir empeñándose. Yuxtaposición que parece caracterizar, igualmente, a otros pueblos del mundo bajo dependencia. Yuxtaposición cultural en la que se originan los conflictos que han venido azotando a nuestras sociedades. . ." (p. 88). La reiteración del concepto que hace del núcleo de este pensamiento en cadena, que le da una particular fuerza como el estilo de pensamiento de Zea se nos muestra esencialmente unido a su estilo expresivo. Un pensamiento, con un modo como consecuencia precisamente de lo reiterativo, es el modo particular de ser como pensamiento, que coincide con su modo de comunicación verbal, una unión íntima de pensamiento y estilo.

Y con lo dicho, pienso que hemos dado en otro carácter de la obra de Leopoldo Zea. Su discurso nos resulta esencial y fundamentalmente organizado como "comunicación". Resultaría sin duda absolutamente ininteligible la obra de Zea si no pensáramos a su autor en un acto permanente y esencial de comunicación con un lector. Todo escrito de Zea supone, más aun diríamos, necesitan, exige, interlocutor. Sólo desde una teoría de la comunicación podría, por esto mismo, hacerse, en este aspecto, una valoración ajustada de aquella pasión recurrente que antes comentábamos.

Y no es extraño que sea de este modo, pues, el discurso de Zea, si de alguna manera podríamos definirlo, y él mismo lo define, es, como "discurso liberador". Es un discurso filosófico que gira todo él sobre el problema de la autenticidad e inautenticidad, sobre la alineación y la desalienación del hombre, no por cierto de un hombre abstracto, sino del hombre concreto. De ahí que su discurso supone necesariamente otro discurso. Enunciar el discurso liberador, implica de modo inevitable saber del discurso dominador, tener clara conciencia de su estructura, de su funcionamiento. No

basta con proponer los modos de liberación, es necesario conocer cómo se juega la palabra liberación dentro de un tipo de discurso, que se opone a otro, a otra palabra. Se trata pues de un proponer al otro un modo de hablar, que se opone al modo de hablar de otro. Zea nos propone una "Filosofía de liberación *versus* filosofía de dominación" (p. 59), de "la cultura de liberación como contrapartida de la cultura de dominación" (p. 85), lo cual supone, como *estamos ahora diciendo, de modo explícito, la formulación* de un discurso, opuesto a otro discurso. Y esa oposición, ese enfrentamiento, es justamente lo que hace que la palabra aparezca reiterativa, que el escritor exija al interlocutor y que la obra de Leopoldo Zea, como la de todos los escritores con los cuales podríamos señalarle semejanzas, esté en un acto constante, esencial, de comunicación.

El pensamiento de Zea se organiza, pues, sobre el presupuesto de la existencia de dos discursos, de dos palabras. La posesión de la palabra, la posibilidad de enunciar la propia palabra, implica la afirmación del sujeto que la expresa como sujeto histórico. "Carecer de palabra —dice Zea— es carecer de humanidad" (p. 17). El hombre alienado se caracteriza justamente por no tener palabra suya, el discurso que enuncia es el del otro, introyectado como si fuera el suyo propio. La tarea consiste, como nos dice el mismo Zea, en "Hacer de la palabra dominación, palabra de liberación" (p. 17), cambiar el decir enajenante por otro que lleve a un nuevo discurso en el que se reencuentran, en el nivel de lo auténtico, el antiguo amo con el antiguo esclavo, pero no siendo ya tales, es decir, habiendo alcanzado ese reconocimiento mutuo que les habrá de permitir que cada uno se encuentre escuchando la palabra del otro, precisamente como otro.

El discurso que nos propone Zea parte del presupuesto fundamental de la alteridad. No se trata de repetir lo mismo y hacer que el otro se incorpore de ese modo en la mismidad enunciada. Significa pretender que el hijo no repita al padre, que las nuevas nacionalidades, los pueblos recientes, no repitan a los que se consideran generadores de cultura y civilización. El discurso opresor es por el contrario esencialmente repetitivo pues busca asegurar la continuación indefinida de la relación de dominio. Frente a esta función de mismificación que tiende a hacer de la historia un proceso sin alteraciones, que lleva al desconocimiento de la novedad, de lo emergente, no cabe otra cosa que hablar con otra palabra, la de lo nuevo, la de lo que se niega a ser la repetición de aquella mismidad opresora.

Otro aspecto fundamental del discurso que nos propone Leopolde Zea, es el que afirma la historicidad del sujeto de todo discurso. No se trata de volver sobre ciertas tesis del historicismo, en particular la cuestión de la circunstancia. Es algo más de fondo: si el hombre es explicable por su circunstancia, lo es antes que nada, porque es ente histórico, porque su naturaleza, es la historicidad. El circunstancialismo, sin este punto de partida, bien puede en efecto ser una herramienta explicativa dentro del marco del discurso opresor, en cuanto que es precisamente echando mano de la circunstancia que se había dicho que el hombre americano no era ser propiamente histórico. El discurso opresor se organiza sobre los términos "naturaleza-historia" y de acuerdo con ellos entiende que hay "hombres naturales" y "hombres históricos." Ellos, los "naturales", según aquel discurso y con palabras de Zea son los que "tienen alguna semejanza con el hombre, pero sin ser como él. Quizá poseen el espíritu, propio del hombre, pero en todo caso dentro de una naturaleza en la que este espíritu no parece poder alcanzar el desarrollo que alcanzó el europeo" (p. 53). De esta manera el discurso dominador lleva a cabo otra de sus funciones que le son típicas: la des-historización del otro, su disminución ontológica, lograda a partir de la negación de la historicidad. El discurso libertador, como la palabra de este hombre hecho naturaleza, parte pues, como bien lo muestra Zea, de la afirmación de la radical historicidad del hombre, sin distinciones.

Con pensadores como José Martí, José Enrique Rodó y José Vasconcelos, comenzó la historia de nuestra cultura a ser vista desde "un horizonte dialéctico, dentro de la conciencia de dependencia y el proyecto de liberación" (p. 63). Con ellos nació justamente este discurso del que estamos hablando, el de liberación, que es su vez aquel dentro del cual se inscribe el pensamiento de Leopoldo Zea. Se trata de vernos a nosotros mismos con mirada dialéctica, que es un modo, el único, de acabar por entendernos como entes históricos.

Mas, en esa exigencia de mirada dialéctica se encuentra también la trampa. Hay también una forma de la dialéctica que es propia, precisamente —y dicho sea esto aunque suene a paradoja— de un mirar no-dialéctico. El dominador tiene su dialéctica organizada sobre un pasado que es únicamente su pasado, y el dominado, que ha aceptado las reglas del juego del dominador, hace a su vez su dialéctica, tomando como único y exclusivo pasado aquél el del dominador. De ahí nace, como lo ha mostrado Zea en numerosos trabajos, aquella exigencia de "partir de cero"

de negarnos a nosotros mismos, por el hecho de que no hemos tomado conciencia de que no hay dialéctica con puntos de partida ajenos. El discurso dominador, dialéctico, se convierte en el dominado que lo ha interiorizado como suyo, en una imposible dialéctica. Precisamente en el texto que hemos leído nos habla Zea del despertar de una mirada dialéctica "dentro de la conciencia de dependencia y el proyecto de liberación". Con esas breves palabras está dicho todo: se trata de un intento de vernos dialécticamente, y por eso mismo, a partir de una experiencia propia, no de la ajena recibida. Otra vez aparecen aquí claramente los dos discursos; el del dominado que se mueve en los términos del dominador, dominado que afirma su "vacío", que exige un "partir desde "cero", y el otro, el discurso del dominado que descubre que hay algo muy concreto, su misma realidad de dominado, que no es precisamente vacío alguno, sino la dura experiencia de dominación. Por eso Zea dice con claridad que "es la dependencia, la subordinación, el llamado colonialismo, lo que da sentido a esta nuestra realidad" (p. 36). En otras palabras, desde el momento en que damos con nuestro punto de partida que nos permite ejercer la negación dialéctica desde algo concreto y no desde un vacío, podemos a la vez llevar a cabo una función de selección. Tenemos, en efecto, algo a partir de lo cual podemos, no sólo arrancar desde una realidad propia, sino también un sentido de esa misma realidad, que habrá de hacer posible una tarea selectiva. Es esta labor la que abrirá las puertas a la dialectización de nuestro propio mirar histórico, desde nuestra historia y en vistas de ella misma como futuro, superando definitivamente aquella visión mecánica que ha dado como fruto, dentro de nuestra situación de dominados, a esta cultura de yuxtaposición.

Habíamos caraterizado en un comienzo la labor intelectual de Leopoldo Zea como una "pasión recurrente", ahora debemos decir que esa pasión es además una búsqueda de la síntesis, hecho que nos permite señalar otro de los caracteres esenciales del discurso que nos propone. Precisamente, el discurso opresor, como el mismo Zea lo ha visto, se organiza sobre la negación de lo universal y la afirmación de lo que "distingue y separa". "La preocupación por lo que distingue —nos dice— más bien parece privativa del dominador" (p. 19). Su palabra es separadora, no integradora. El otro, al que se le exije que se someta a la mismidad del sujeto dominador, que se confunda con él al extremo de convencerlo para eso de que es un "vacío", una "nada", ese otro, paradojalmente es rechazado, es distinguido. Nada de ex-

traño encierra todo esto y la paradoja, como casi toda paradoja, es *tan sólo superficial*. El otro discurso, el que enuncia la nueva palabra, se organiza precisamente no sobre lo que distingue, sino sobre lo que asemeja, lo que hace de todos los hombres, justamente eso, hombres. Discurso de pretensión universal y por eso mismo también de síntesis, de visión totalizante, mas no totalitaria, de un mundo en el que la alteridad sea posible. Pues en eso radica el hecho de reconocer lo que nos asemeja: que todos somos hombres por igual y que todos somos, uno para el otro, alteridad imposible de resolver en una totalidad mismificante.

Esa misma pasión de síntesis, que hace a la constitución misma del discurso de Zea, se agrega su interés por una filosofía de la historia. El hecho no es tampoco casual. Dentro del discurso dominador la filosofía ha jugado y juega un papel ciertamente importante. Con elementos teoréticos provenientes de una filosofía de la historia, es con la que se cumple mucha veces la función de justificación que todo opresor pone en movimiento. Nada más ideológico, en el sentido negativo del término, que la filosofía de la historia. Nació como el saber justificatorio por excelencia y fue para nosotros uno de los desarrollos del discurso opresor que con mayor fuerza incidió en la organización de nuestra dialéctica de dominados. La propuesta de un discurso liberador debía pues necesariamente terminar en la formulación de una filosofía de la historia pensada desde este nuevo sujeto histórico, negado precisamente en la otra. Una nueva forma de pensar filosóficamente la historia de América que no fuera a su vez la repetición del discurso justificatorio anterior, sino el enunciado de una palabra, la nuestra, la de un nuevo mundo que nace, lo que Zea denomina el Tercer Mundo, para el cual la filosofía de la historia anterior se reduce, desde una perspectiva ciertamente universal y sintética, a la prehistoria de la humanidad.

Tal es la palabra de Leopoldo Zea. Es por cierto, el verbo heredado, encarnado en las nuevas circunstancias históricas, las de nuestros días, que ya había enunciado José Enrique Rodó y tantos hombres de su talla. Es la voz de América, ésta que precisamente fue negada no solamente al hombre americano, sino también a sus pájaros, pues estos, en el discurso opresor, ni siquiera cantaban. Poseer nuestra palabra, poder enunciar nuestro discurso, conocer las formas de alineación y de enmascaramiento como uno de nuestros riesgos permanentes, es la tarea que él ha emprendido; un discurso que resulta nuevo por lo mismo que es expresión no de un hombre limitado, sino del hombre americano

que a más de sentirse profundamente americano, es, como gusta decirlo Zea, un hombre sin más. Los amigos entrañables, a los cuales dedica su libro y entre los que me cabe el honor de formar parte, entendemos esa palabra porque es también la nuestra. Hay en todo esto una dramaticidad profunda porque es una palabra de destino.

1977